

# SOSYAL POLİTİKA: TARİHSEL ZORUNLULUK YAKLAŞIMI YERİNE LİBERALİZMLE ORTAKLAŞAN TEMELLERDEN ALTERNATİF KURAMSAL İNŞALARA

**Fatma Ülkü Selçuk**

*Bu makale, 6-8 Kasım 2008 tarihinde Sakarya Üniversitesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü'nün düzenlemiş olduğu 1. Ulusal Çalışma İlişkileri Kongresi'nde sunulan 'Liberalizm ve Alternatifleri: Ortaklaşan Kuramsal Temellerden Farklı Sosyal Politikalara' başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş ve 'tarihsel maddecilik' ile ilgili kısımları genişletilmiş halidir.*

## 1. Giriş

“Açlar doyurulmalı mıdır” diye sorulduğunda, ortalama bir insandan alınacak cevap büyük olasılıkla “Evet, doyurulmalıdır” olur. Bu yanıt, birçoğumuzun neredeyse hiç düşünmeden, otomatik bir biçimde verdiği türdendir. Öte yandan bu basit cevabın ardında yatan, binyıllara yayılmış düşünsel bir geçmiş vardır. Bu yanıtın üzerinden yükseldiği temeller nelerdir, benzer belitlerden yola çıkarak hangi alternatif yaklaşımlar kurulabilir, ‘açların doyurulması, muhtaç olana el uzatılması’ noktasındaki sorumluluklarımız nelerdir, bu yönde atılacak adımlar salt bireysel tercihe mi kalmalıdır yoksa zorunluluğa işaret eden kurumsal çözüm yollarına mı başvurulmalıdır gibi konular, ahlak/siyaset felsefesinin ana meşguliyetlerinden olmuştur.

Sosyal politikanın geçmişi, Cahit Talas'ın (1992: 13) da dikkat çektiği gibi ilköğretilere kadar uzanır. Nispeten yakın dönem sosyal politikalarının ise 19. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa'nın endüstrileşen ülkelerinde, sanayileşmenin ve kentleşmenin beraberinde getirdiği sefaletle karşı işçilerin durumunu iyileştirmeyi, işçilerle sermayedarlar arasındaki çatışmaları gidermeyi veya azaltmayı hedeflediğini görürüz. Öte yandan işçi-işveren arasındaki sorunlarla ilgilenen dar anlamdaki sosyal politika yaklaşımlarının yerini, zamanla, geniş anlamdaki sosyal politika yaklaşımları almış; sosyal denge için başvurulması zorunlu olarak görülen önlemleri içermeye hedefini gütmeye başlamıştır (Koray ve Topçuoğlu, 1987:

4, 5). Bugünün sosyal politikaları, Ömer Zühtü Altan'ın (2006: 5-7) da belirttiği gibi, bağımlı statüler altında çalışanları, ekonomik yönden güçsüz kesimleri ve özel olarak korunma gereksinimi duyan grupları korumayı hedefler.

Bu metindeki iddia, sosyal politikaların çıkışının salt düşünsel temellere bağlı olduğu değildir. Cahit Talas'ın (1981: 45-93) da vurguladığı gibi, sosyal politikaların çıkışının ardında düşünsel nedenlerin yanında iktisadi ve siyasi nedenler de vardır ve bunlar karşılıklı etkileşim içindedir. Bununla beraber, incelendiğinde görülmektedir ki günümüzde, sosyal politikalar çerçevesinde değerlendirilebilecek ve toplumun dezavantajlı kesimlerinin yaşamının iyileştirilmesiyle bağlantılı olan taleplerde yaygın olarak göndermede bulunulan unsurlar arasında 'insanlık yararı' veya 'insana saygı' temaları vardır. Bu metinde, liberal ahlakın ve toplumcu ahlakın benzer varsayımlar üzerinden yükselebileceği ve liberal kuramın, üzerine inşa edildiği temelleriyle çelişebileceği gösterilmeye çalışılmış, bu temellerin izi sürülmüştür.

## **2. Etik: Tarihsel Köşe Taşları**

Ahlaki olarak kime/neye, hangi sorumluluklarımızın var olduğu sorunu, asırlardır tartışılan konular arasında yer almıştır. Bin yıllarca bu konu, dine dayandırılarak ele alınmış, 17. yüzyıldan itibaren ise kuramsal inşa, yaygın olarak iki hat üzerinden yükseltilmiştir: Doğal hukuk yaklaşımı ve faydacı yaklaşım. Doğal hukukçular, doğuştan bazı hak ve ödevlerimiz olduğunu ileri sürerken (ki bu yaklaşımın bilhassa John Locke'ta dini boyutu açıktır); faydacılar, konuyu, esas olarak nispeten bireysel ve/veya nispeten toplu fayda/iyilik üzerinden ele almıştır. Doğa hukuku yaklaşımının geçmişine indiğimizde, bir durak olarak Tek Tanrılı dinlerdeki bazı buyruklarla koşutluk saptamak mümkünken; faydacı yaklaşımla, eski Yunan'daki mutlulukçu ahlâk arasında bir benzerlik kurmak mümkündür.

Antik Yunan kültürüne hâkim olan ahlak anlayışını mutluluk ahlakı olarak adlandırabiliriz. Öte yanda, bu ahlakı eleştiren hayli çok duruş noktası söz konusudur. Örneğin Victor Brochard'a (2007: 626, 627) göre

eski Yunan ahlakında zorunluluk, görev, ödev fikri olmadığı gibi belli kurallar formülleştirilmez de. Mutlulukçu Yunan ahlakında ‘buyruk’tan ziyade ‘dilek’ vardır. En yüce iyiyi tanımlama biçimlerinde ayrılışlar dahi, Stoacı, Epikürcü ve Platoncular da mutlu yaşama ulaşma amacını önermiştir. Üstelik en yüce iyiyi arasalar da bunu mutluluktan ayırt etmemektedirler. Emile Boutroux (2007: 628) ise Yunan felsefesinin, pişmanlığı kötü olarak görmesini eleştirmiş ve şöyle devam etmiştir: “Ne! İnsan kendini aşağılayacak ve üzüntüden hoşlanacak mı? Yunanlılar için aşağılanma ve üzüntü ruhu sinirlendirir ve onlar için erdem enerjinin içinde gurur ve sevinçtir”. Hakikaten de, farklı biçimlerde inşa edilse de, mutlulukçu ahlakın, antik Yunan’daki yaklaşımların baskın özelliği olduğunu ileri sürmek mümkündür. Şimdi, kısaca, bu ahlak anlayışındaki bazı köşe taşlarını incelemekte fayda vardır.

Antik Yunan felsefesinde, Sokrates öncesi ve sonrası dönem arasında bazı farklılıklar söz konusudur. Sokrates bir anlamda yeni bir çığır açmıştır eski Yunan düşüncesinde. Seizo Sekine’nin de belirttiği gibi, Sokrates’in, adaletsizliği kötü olarak addederek bu kötülüğün ödenerek ortadan kaldırılamayacağı yönündeki düşüncesi, misillemeyi ‘iyi’ olarak gören geleneksel Yunan düşüncesi karşısında yeniliktir. Platon’un Devlet kitabında Thrasymakhos’un ‘adil olanın güçlü olanın avantajına olduğu’ yönündeki savını ise Sokrates kolay kolay çürütememiştir. Protagoras da değerlerin göreceli olduğu yönünde görüş beyan ederken yine Sokrates (Platon), değerlerin, insan *nomos*’undan ziyade, yani yasalar ve geleneklerden ziyade; *physis*’te, yani doğada yattığını ileri sürmüştür. Yani standartlar göreceli değil, mutlakdır. Platon’un tartıştığı bir diğer görüş ise, Gyges’in yüzüğü bağlamında, Glaucon tarafından dile getirilmiştir: Sorun, ‘göründüğümüz zaman da görünmez olduğumuzda yaptıklarımızı yapar mıyız veya görünmez olduğumuzda yaptıklarımızı görünür olduğumuzda da yapar mıyız’dır. Gerçekten de Gyges hikâyesinde tarif edildiği gibi midir insan doğası ki Platon da ruhun/canın iyiliğini düşünen *akılcı* tarafının yanında açlık ve cinsel arzu gibi yönleri barındıran, iyi ve kötüyle bir alakası olmayan *iştahlı* tarafının ve kızgınlık, gurur, utanç, itibar arzusu gibi yönleri barındıran, duygularla ilintili *canlı* tarafının da olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca Platon, en saygıdeğer insanda bile korkunç, vahşi ve

kontROLSÜZ arzu odakları da bulunduğunu ileri sürmüştür ki bunlar, uykumuzda ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Platon'a göre erdemli bir iş yapıyorsanız mutlu olursunuz. Tüm insanların arzusu da mutlu olmak yönündedir; en büyük mutluluk ise uyum ve huzur gerektirir, yani ruhun 'içsel doğruluğunu/adaletini'. Platon'a göre toplumdaki temel erdemler; hikmet, yiğitlik, itidal, doğruluk/adalettir ki bu erdemler de ancak ideal bir devlette gerçekleşebilir, devletin erdemleridir. Bireye gelecek olursak, ruhun/canın üç yönünün uyum içinde olmasına ve görevlerini layıkıyla yerine getirmesine koşut bir biçimde bir insanda hikmet, yiğitlik ve itidal özellikleri varsa, o insan, Platon'a göre, doğru/adaletli olarak da nitelendirilebilir. Platon'a göre ancak ve ancak 'içsel' adalet/doğruluğa sahip olan bir insan bunu 'dışsal' olarak da gerçekleştirebilir (Sekine, 2005: 37-60). Platon metinlerinde söz konusu olan mutluluk ahlakı ise de haz ile iyi arasında bir ayrım da yapılmaktadır. Platon'a göre 'kendini aşırı sevmek' en kötü olandır ve insanın yapması gereken, 'adil olan şeyle' ilgilenmektir. Öte yandan Platon, bu durumun esas olarak tanrılara özgü olduğunu ve haz ile acının insan doğasında mevcut olduğunu da kabul eder. En soylu hayat, en çok haz veren hayat olarak görülebilse de insanın hakiki iyisi haz değil, *eudaimonia*'dır (ki genelde Türkçeye mutluluk olarak çevrilir). Adalet ise insanı mutluluğa götürendir (Jones, 2006: 236-240).

Aristoteles'e göre ise ahlak, kendinden apaçık, kesin ilkelere dayanmaz. Kanılara, insanların, iyi olana dair yargılarına dayanır (Jones, 2006: 384). Nitekim Seizo Sekine'nin de belirttiği gibi, Aristoteles, Nikomakhos'a Etik'te, Platon'un 'iyi' idesini ve soyut evrensel kavramların kanıtlanması yönündeki çabaları eleştirmektedir. Aristoteles'e göre erdem, 'öğretme' üzerinden kazanılan hikmetin tersine, 'alışkanlık' ile kazanılır ki alışkanlık da, bir insanın neyi ne kadar hissedeceğine hükmeden yapıya/eğilime tekabül etmektedir, ahlakın dayandığı akıl, bilim yapan akıl değildir, pratik/ameli hikmettir. Aristoteles'e göre ahlaki erdem, kasıtlı olarak seçilen eylemle düzenlenen bir alışkanlıktır ki aynı zamanda bize göre ve akli olarak (logos açısından) 'orta'da bulunandır. Örneğin bir erdem olan cesaret; korkaklık ve atılganlık arasında, ortada yer almaktadır. Aristoteles, adaleti ise genel ve özel adalet olarak ikiye ayırmaktadır. Özel adaleti ise üçe ayırmaktadır: Dağıtımcı adalet, düzeltici adalet ve karşılıklı

adalet. Genel adalet, yassallıkla ilgilidir ve eksiksiz bir erdemdir. Başkalarına ilişkin davranışlarımızı düzenleyen, yasalar olduğuna göre, genel adalet de yasalardan müteşekkildir. Özel adalet ise hakkaniyetle ilgilidir. Dağıtımcı adalet; itibarı, mülkü ve sairî, bir devletin üyelerinin nasıl paylaştığı ile ilgilidir. Dağıtımcı adalet ile herkes eşit pay almaz, daha ziyade, her insan, kendi değerine göre pay alır. Bu değer, Aristoteles’e göre soyluluk, zenginlik, erdem, özgürlük gibi kıstaslar üzerinden belirlenir. Seizo Sekine’nin de belirttiği gibi günümüzdeki dağıtımcı adaletin ölçütü çoğu kez ‘yetenek’ üzerinden de belirlense, dağıtımın belli bir değer üzerinden temellendirilmesi, bugüne kadar değişmeyen bir durum olmuştur. Düzeltici adalet ise, Aristoteles’e göre, insanlar arasında değişim olduğunda bir adaletsizlik durumu varsa, bu duruma çare olacak yönde hareket etme ilkesine dayanır. Bu tür adalet söz konusu olduğunda, insanlar, sahip oldukları değere göre pay almazlar, yasalar önünde eşittirler ve örneğin bir hâkim, (hırsızın değerine bakmaksızın) çaldığı şeyi, hırsızın, o şeyin sahibi olana geri vermesini temin etmek yönünde karar vermelidir. Aristoteles’e göre karşılıklı adalette ise bireyler arası değişimde denklik esastır (Sekine, 2005: 67- 96). Aristoteles’te faydacı yaklaşımın izlerini ise ‘iyilik’ ile ilgili yapılan şu alıntıda sürmek mümkündür: “Her çeşit bilgi ve etkinlikte amaçlanan erek, *iyiliktir*. (...) Devlette amaçlanan iyilik adalettir, buysa bütün topluluğun iyiliği için olandır (...) bir toplulukta adaletin herkesin iyiliği demek olduğu besbellidir” (Aristoteles, 2006: 303).

Antik Yunan’da daha nice önemli filozof var ise de, bugünün değer yargılarında, bilhassa da sosyal politikanın geliştiği Batı’da izleri oldukça derin Yahudi geleneğine değinmekte de fayda vardır. Bu çerçevedeki tüm eserleri değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşsa da en temel metinlerden olan ve Hristiyanlığa da taşınan On Emir’in bazı unsurlarını sosyal politika açısından değerlendirmek mümkündür. Bunun ardından ise yine Batı’yı hayli etkilemiş olan Hristiyan ahlak çerçevesinde değerlendirilebilecek bazı metinlere yer verilecek, daha sonra günümüze uzanarak, ‘haklar’ çerçevesinde yürüyen tartışmalarda bu geleneklerin izleri sürülecektir. Bilhassa doğal hukuk yaklaşımında dini öğeler saptamak mümkündür.

On Emir'in tüm maddelerini incelemekten ziyade, konumuzla ilgili iki maddesine bakmakta fayda vardır. Bu maddelerden biri, altıncı emir olan “Öldürmeyeceksin” emridir. Bu madde, Seizo Sekine'nin de belirttiği gibi dar olarak da geniş olarak da yorumlanabilir. Dar yorumu, bir insanı fiziksel olarak öldürmemeye tekabül ediyorsa da; geniş yorumuna göre, can'a saygı, can'a fiziksel veya ruhsal, herhangi bir biçimde zarar vermemeye buyrulmaktadır (Sekine, 2005:124). Geniş yorumu, muhtaçların yaşaması yönünde bireye bir sorumluluk da yüklüyor görünmektedir. Sekizinci emir olan “Çalmayacaksın” emri, dar yorumu ile mülkiyete saygı olarak anlaşılabilir ise de geniş yorumu ile bu buyruk, örneğin, zayıf/yoksul olanın varının yoğunun güçlü/zengin tarafından hileyle alınmasının, ‘dış politika’ adı altında bir ülkenin diğerini işgal etmesinin, hatta doğanın tahribatının yasaklanması olarak da anlaşılabilir (Sekine, 2005:126). Artı-ürün/değer sömürsünün hırsızlık olarak nitelenmesi durumunda, geniş yorumu ile (Marxist) toplumcu tasarımlarla bir koşutluk içindedir. Bu iki emir, sosyal politikaların, toplumun dezavantajlı kesimlerinin durumunun düzeltilmesi yönünde atılması gereken adımların formülleştirilmesine temel olabilecek niteliktedir. Zira ‘öldürmeme’, can’ı zarar görene, acı çekene yönelik bir iyileştirme ve bu durumu önleme buyruğunu içerecek bir biçimde; ‘çalmama’ ise dünyadaki malın mülkün yine yoksulun, acı çekenin lehine yeniden bölüştürülmesi yönündeki bir buyruğu içerecek biçimde yorumlanabilir.

Batı düşüncesinde etkili olan Hristiyan geleneğindeki adalet ve iyilikseverlik konusundaki klasikleşmiş birkaç metne bakacak olursak yine bunların ilahi yasaya bağlanarak öğütlendiğini görürüz. Aquinas Thomas’a (2007: 683) göre doğal yasa, akılcı varlığın, sonsuz yasaya katılımıdır: “İyi olanla kötü olanı birbirinden ayırt etmemizi sağlayan (doğal yasaya ait olan ayırt etme) doğal aklın ışığı, tanrısal ışığın üzerimizde bıraktığı etkiden başka bir şey değildir”. Yani iyi ve kötü arasında ayırım yapma yetimiz vardır. Başkalarına olan sorumluluğumuz ve bilhassa maddi kaynakların yeniden bölüşümü konusunda ise yine ilahi buyruk ile bağlantı kurulmaktadır. İyilikseverliğin, Tanrı aşkıyla ilintisi kurulan bir insan sevgisi üzerinden formüle edilmesi de Hristiyan geleneğine yabancı değildir (örneğin bkz Bossuet, 2007: 671). İyilikseverliğin bir ödev olarak

nasıl formüle edildiğini, Bourdaloue'nin (2007: 673) zenginlerle yoksulların aynı yapıda insanlar olduğunu vurguladığı metninde görmek mümkündür. Bu metinde, zenginlerin, yoksullara yardım etmesi ilahi bir ödev olarak tanımlanmaktadır. Zenginlerin, yoksullara bağış yapması keyfi bir durum değil, ilahi bir zorunluluktur. Bu yaklaşımın eleştirisi, Victor Cousin'in (2007: 674), 1849'da yayınlanan, toplumsalluktan hayli uzak 'Adalet ve İyilikseverlik' adlı metninde mevcuttur. Cousin, birey, aç kalan kişinin yardımına koşmayı içinde hissetse dahi, kimsenin ondan, servetinin küçük bir kısmını bile istemeye hakkı olmadığını ifade etmiştir. Cousin'in yazdıkları, zenginliği yoksula dağıtmayı ilahi bir ödev addeden Bourdaloue'nin yaklaşımından hayli farklıdır. Cousin'in, çalışma hakkına ve sigortaya karşı duruşu günümüz yeni liberallerinin düşünceleri ile koşutluk içindedir.

### **3. Bugünlere Doğru**

Bugünün düşünsel dünyasında önemli rol oynayan, nispeten yeni yaklaşımlar çerçevesinde önce ahlaki sorumluluğumuzun kaynakları konusundaki yaklaşımları kısaca incelemekte fayda vardır. Zira sosyal politika önerileri formüle edilirken, toplumun nispeten dezavantajlı bireylerine yönelik bir sorumluluğumuz olduğu varsayımında bulunmaktadır. Sorumluluğumuz olduğu varsayımında bulunmak, irademiz olduğu varsayımı olmaksızın mümkün değildir. Öte yandan, bireyin karar verdiği, seçim yaptığı ortamın ve bunda etkili unsurların göz önünde bulundurulması gerektiğini söyleyerek bütünüyle bireysel özgür iradenin söz konusu olmayabileceğine dikkat çeken yazarlar da yok değildir.

Konuyla ilgili birkaç görüşe yer vermekte fayda vardır: Maurice Blondel'e (2007: 589, 590) göre insan, eylemlerinde bir seçim yapmakta ve bu seçimi ona sorumluluk yüklemektedir. Emile Durkheim (2007: 590, 591) ise bir topluma ait 'ortak ahlak'ın (ahlakın nesnel görünümünün) yanında, her bireyin ahlakı farklı yorumlamasına dayalı 'birçok ahlak'ın var olduğuna (ahlakın öznel görünümüne) dikkat çekmiş ve bu farklı pencereden görme durumunu çevre, eğitim ve kalıtım gibi etkenlere

bağlamıştır. Ona göre, “belki de hiçbir bilinç zamanın ahlakına tam tamına uygun değildir ve bazı bakımlardan bazı açılardan ahlaksız olmayan ahlaksal bir bilinç yoktur”. Durkheim’in, ‘ahlakın nesnel yönü’ olarak adlandırdığını birçok sosyolog, ‘gelenek’ olarak adlandırmış ve geleneklerin gücüne dikkat çekmiştir. Örneğin William F. Ogburn ve Meyer F. Nimkoff (2007: 591-593) geleneklerin, insanı, fiziksel iyilik karşısı davranışlara dahi itebileceğinin altını çizmiş, Sir James Jeans’e hak vererek, erdem ve kötülük olarak nitelenenlerin çağlar boyu yer değıştirdiğini vurgulamıştır. Yazarlara göre, uygar toplumlardaki gelenekler ise ‘hukuksal’ biçim almaya yönelmiş olmakla birlikte gelenekler ve hukuk arasında zorunlu bir uyumun söz konusu olduğu söylenemez. René Le Senne (2007: 594, 595) ise ‘ahlak’ı, Freud’un ‘id’ini andıran bir ‘ilk kendiliğindenlik’ (refleks, içgüdü, düşüncesiz duygu) ile yine Freud’un ‘süperego’sunu andıran bir üst kendiliğindenlik (teknik ve yapay çabaya bağlı herşeyin üstünde, ahlakın yararlanabileceği ve düzenleyebileceği sezgileri sunan bir kolaylık) arasına yerleştirmiştir. Yazar, ahlaki bilinçle ‘istenç’ arasında bağlantı kurmuş, örtük veya açık onaylamayı ve reddetmeyi ahlaksal bilincin iki kutuplu özü olarak görmüştür. Wilhelm Wundt (2007: 601) da insansal istenci, değer muhakemesinin öz ilkesi olarak ele almıştır. Ona göre; “(y)alnızca bir istencin varolduğı yerde, yalnızca ele alınan olayların bu istencin eylemleri olarak kabul edildiğı zamanda, belirlenen kurallara uyulup uyulmadığını ve olması gerekeni olandan ayırt edebiliriz”. Immanuel Kant’a (2007a: 603) göre ‘deneye dayalı buyruklar’, pratik kural olarak adlandırılabilse de ‘ahlaksal yasa’, evrensel bir değere sahiptir. Kant, çok sayıda eğilim tarafından etkilenmiş olan insanı, “pratık saf bir aklın fikrine sahip olmaya muktedir” olarak görse de, şunu da kabul etmiştir ki “bu aklı yaşam içinde somut olarak etkin duruma getirmek aynı derecede kolay değildir”. Kant’ın yaklaşımının karşısında ise faydacı bir filozof olan John Stuart Mill’in görüşlerine yer vermekte fayda vardır. Mill’e (2007: 604) göre deneye başvurularak ampirik bir erekbilim oluşturulmalıdır. Bir şeyin istenir olduğunun kanıtı, insanların onu gerçekten istediğini gösterebilmektir. İnsan, mutluluk dışında başka bir şey istememektedir ve mutluluk, insan eyleminin tek amacıdır. “Kendi dışında başka bir amaç için ve nihayet



mutluluk amacı için bir araç olarak istenen her başka amaç ancak mutluluğun bir parçası olarak istenir ve bu amaç kendi için ancak mutluluk haline geldiğinde istenir.” Parça, bütünün içinde olduğuna göre ise mutluluk, zorunlu olarak ahlaklılığın ölçütüdür (Mill, 2007: 605).

Ahlaki kuralların oluşumu ister John Stuart Mill ve Durkheim’de olduğu gibi toplumsal/bireysel deney(im)e/koşullara bağlansın, isterse de Kant’ta olduğu gibi evrensellik iddiası taşınsın; ahlaki kurallara veya geleneklere uymak veya uymamak; bunları onaylamak veya reddetmek gibi seçenekler söz konusu olduğu müddetçe en azından görelî bir istencin varlığı kabul edilmiştir. Bu durum, ahlaki seçimler yapılırken, Aristoteles’in ‘alışkanlık’ dediği veya Durkheim’in çevre, eğitim, kalıtım olarak addettiği unsurlara rağmen böyledir. Öte yandan, kararların ve eylemlerin belirlenmişlik ve iradilik düzeyi, uzun yıllar tartışma konusu olmaya devam edecek gibi görünmektedir. Yine de anlaşılan odur ki, Durkheim’in ‘ortak ahlak’, Ogburn ve Nimkoff’un ‘gelenek’ ve Le Senne’in ‘üst kendiliğindenlik’ olarak adlandırdıklarına etki eden unsurlar ne kadar toplumun dezavantajlı kesimlerine yönelik sorumluluğu vurgulayacak biçimde oluşturulursa, yani sosyal politika önlemleri ne kadar toplumcu doğrultuda kurumsallaşırsa ve içselleştirilirse, bu doğrultuda atılacak adımlar o denli güvenceye kavuşur. Günümüz adalet anlayışının dayandığı yaklaşımları incelerken, Kant’la başlamakta fayda vardır.

Immanuel Kant, varsayımsal ve kategorik buyruklar arasında bir ayırım yapar. Varsayımsal buyruklar, özel durumlarda ne yapacağımızla ilgili iken, kategorik buyruklar, mutlak ve duruma bağlı olmayan buyruklardır, zaman ve mekândan koparılmıştır ve şöyle ifade edilebilir “öyle eyle ki eyleminin dayandığı esas (maxim) evrenselleştirilebilir olsun” (Sekine, 2005: 129). Yine de varsayımsal buyruklar da kategorik buyruklar da emrederler. Varsayımsal buyruk “başka bir şeye ulaşma aracı olarak pratik zorunluluğu temsil” ederken “(k)ategorik buyruk, nesnel olarak zorunlu başka bir amaçla ilgisi olmaksızın kendi için zorunlu bir eylemi temsil edecek bir buyruk”tur (Kant, 2007b: 618). Kant bir yasanın adil olup olmadığı konusunda temel ölçütün mutluluk olarak belirlenmesine karşıdır: “Hiçbir geçerli yasama ilkesi mutluluk üzerine kurulamaz” (Kant, 2006: 96). Robert Nozick’in de belirttiği gibi Kantçı ilke, bireyleri dokunulmaz

olarak addeder: “Bu ilkeye göre, bireyler sadece araç değil aynı zamanda amaçlırlar. Rızaları olmadan başka amaçların gerçekleşmesi için kurban edilemezler ya da kullanılamazlar” (Nozick, 2006: 242). Ronald Dworkin’in de işaret ettiği gibi Kant’la ilişkilendirilen bir başka görüş ise insan onuru ile ilgilidir: “... bu görüşe göre, bir insana ve onun insanlığına yaraşmayan biçimlerde davranma yolları vardır ve bunlar çok adaletsiz davranışlardır” (Dworkin, 2006: 245). Gabriel Marcel’in (2007: 617, 618), değerlerin bütünüyle keyfi ve öznel bir biçimde seçilmesinin tehlikelerine dikkat çekerken, Kantçı ahlakı küçümsememek gerektiği yönündeki uyarısı anlamlıdır. Marcel’e göre Kant’ın evrensel ahlaki buyrukları veya kategorik buyrukları esas olarak Hristiyanlık kültüründen etkilenerek formüle edilmiş ise de bu durumu Kant, pek de göz önünde tutmamıştır. ‘Two Treatises of Civil Government’ın içinde, John Locke’un, görüşlerini, Kant’ın bireylerin salt araç olarak görülmesine karşı çıkmasına, On Emir’in ‘Öldürmeyeceksin’ ve ‘Çalmayacaksın’ buyruklarına ve sadece On Emir’i gönderen Tanrı’ya ibadet edilmesi gerektiğine dair ilk iki buyruğa koşut bir biçimde nasıl formüle ettiğine bakmakta fayda vardır:

Doğal durumu düzenleyen ve herkesin uymak zorunda olduğu bir doğa yasası vardır; akıl denilen bu yasa, kendisine danışan herkese, insanlar eşit ve bağımsız oldukları için başkalarının canına ve sağlığına zarar vermemeleri, özgürlüklerini veya mallarını ellerinden almamaları gerektiğini öğretir; çünkü bütün insanlar her şeye kadir ve sonsuz bilgeliği olan bir Yaraticının eseridirler; hepsi tek bir mutlak Efendi’nin hizmetkârıdır, O’nun emriyle ve O’na hizmet etmek için bu dünyaya yollanmışlardır; insanlar O’na aittirler, O’nun eseridirler ve bir başkası istiyor diye değil, O istediği için varlıklarını sürdüreceklerdir. Aynı yeteneklere sahip olduklarından ve doğada her şeyi paylaştıklarından, aralarında birbirlerine yok etme emri verecek herhangi bir ast-üst ilişkisinin bulunması düşünülemez; daha alt düzeydeki canlılar bizim kullanımımız için yaratılmışlardır ama insanlar diğer insanlar tarafından kullanılсын diye yaratılmamışlardır. İnsanlar kendilerini korumakla yükümlüdür (...) insanın canı tehdit altında olmadığına,

diğer insanları elinden geldiğince korumaya çalışmalıdır ve bir suçlunun cezalandırılması dışında, can almamalı veya bir başkasının yaşamını sürdürmeye yarayan şeylerine, özgürlüğüne, sağlığına, organlarına veya malına zarar vermemelidir. (Locke, 2006: 35)

Bu parçada da görüldüğü üzere toplum sözleşmecisi Locke, insanların diğer insanlar tarafından kullanılmaması gerektiğini, can'a saygıyı ve bireyin kendisini koruması kaydıyla başkalarını da mümkün mertebe koruması gereğini 'ilahi olana' bağlamıştır. Daha önce de bahsedildiği üzere, günümüz faydacı yaklaşımının temelleri ile antik Yunan'daki 'mutluluk ahlakı' arasında bir koşutluk söz konusudur. Hukuk, devlet yönetimi, devlete itaat gibi olguları esas olarak faydanın en çoklaştırılması ilkesine dayandıran yaklaşım, liberal kuramın inşasında toplum sözleşmecisi hatta alternatif niteliğindedir. Faydacı yaklaşımın klasikleri arasında David Hume, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi isimler yer almaktadır (bkz. Wolff, 2006).

Günümüz faydacı yaklaşımının klasik ifadesini Bentham'ın hukuk anlayışında görmek mümkündür. Zira Jeremy Bentham (2006: 237, 238) doğal hakları, 'saçmalığın dik âlâsı' olarak nitelemiş ve bu hakları 'yuvarlak bir kare'ye, 'cisimsiz bir beden'e benzetmiştir. Ona göre hak, yasalarla var olur. Şöyle yazar Bentham: "Benim gözümde hak hukukun çocuğudur; farklı hukuk uygulamalarından farklı haklar doğar. Doğal hak ise hiç babası olmamış bir çocuktur" (Bentham, 2006: 238). Faydacı bir yaklaşımla yola çıkan liberal David Hume (2006) ise eşitliğin olanaksızlığını vurgulamıştır. Hume'a göre, doğanın insana son derece cömert davrandığının teslim edilmesi ve doğanın nimetlerinin canlı varlıklar arasında eşit olarak paylaşılması durumunun, insanların gereksinimlerini karşılamakla kalmayıp hayli konforlu bir yaşam sürmelerini sağlayacak kadar bol olduğunun kabul edilmesi halinde bile 'mutlak eşitlik fikrine' karşı çıkılmalıdır. Zira insanların yetenek, ilgi ve çalışkanlık düzeyleri farklıdır ve bunlara bir kısıtlama getirilmesi halinde tüm toplum yoksulluğa mahkûm olmuş olur. Yani faydacı bir yaklaşımla, faydanın en çoklaştırılması adına Hume, mutlak eşitliğe karşı çıkmıştır.

Liberal faydacıların önde gelenlerinden John Stuart Mill'in, yine zararın en aza indirgenmesi ve faydanın en çoklaştırılması adına özgürlük ve bireye müdahale konusunda yazdıklarına yer vermekte fayda vardır. Mill'e göre "toplumun bireyle olan ilişkilerini mutlak biçimde yönlendirmesi gereken tek bir basit ilke" vardır ve "(b)u ilke, insanlığa bireysel ya da toplu olarak başkalarının eylem özgürlüğüne karışma yetkisi verilmesinin tek amacının öz savunma olduğu ilkesidir" (Mill, 2006: 185). Bireyin özel alandaki hareketlerine müdahale etmemek gerektiğini vurgulayan Mill, kimi zaman müdahale ederek bireyi belli olumlu davranışlara zorlamak gerektiğini de teslim etmektedir ki bu davranışların arasında "(b)ir başka insanın hayatını kurtarmak ve savunmasız kişileri haksızlığa karşı korumak gibi bireysel iyilik" (Mill, 2006: 187) eylemleri de vardır. 'Savunmasız kişileri haksızlığa karşı koruma' hedefi, sosyal politika uygulamaları açısından anahtar niteliktedir. Öte yandan 'savunmasızlık' ve 'haksızlık' hallerinin tanımlanış biçimleri ile 'savunmasız kişileri haksızlıklara karşı koruma' hedefi doğrultusunda atılması önerilen adımlar liberaller ve toplumcular açısından farklılıklar barındırmaktadır. John Stuart Mill ise Skirbekk ve Gilje'nin (2006: 346, 347) de belirttiği gibi, *laissez-faireci* bir liberal değildir. Mill'in, sosyal ve ahlaki sorumluluk üzerinden yükselen yazıları, sosyal liberalizme hazırlık olmuştur. Öte yandan özgürlüklere bakış konusunda sağ ve sol yorumlar arasında bir fark da vardır. Bu hususu ele alan siyaset felsefecisi Gerald Alan Cohen (2006: 299), sağcılar ve solcuların özgürlüğe bakışındaki farkı şöyle özetlemektedir: "Sağcılar, liberal kapitalist bir toplumda tüm insanların özgür olmasını yüceltirler. Solcular ise, söz konusu özgürlüğün yoksul insanlar için kısıtlı olduğunu ileri sürerler". Yani sağcılar 'özgürlük' konusuna vurgu yaparken, solcular, daha ziyade 'imkânlar'ın üstünde durur. Şimdi kısaca, liberal adalet anlayışının bina edildiği temeller üzerinden alternatif yaklaşımların nasıl yükselebileceği üzerinde durulacaktır.

#### **4. Alternatif Adalet Anlayışları ve Tarihsel Maddeciliğin Sorunları**

Kime karşı ne kadar ve hangi sorumluluklarımız olduğu konusu binyıllardır tartışılmış, fikir birliği ise söz konusu olmamıştır. Bazı

varsayımlar üzerinden yürüyerek belli sorumluluklarımız olduğunu göstermeye çalışan kuramcılar, daha önce de bahsedildiği üzere, esas olarak faydacılık ya da doğal haklar yaklaşımlarını benimsemiştir. Ama kimi sorumluluklarımızın olduğunu reddedenler de yok değildir. Bu nedenle, örneğin, dünyadaki açlara karşı olan sorumluluğumuzu vurgulayan Peter Singer, peşinen bir uyarıyla birlikte varsayımlarını sıralamıştır:

Yiyecek, sığınak ve tıbbi bakım olmadığı için acı çekmenin ve ölmenin iyi bir şey olmadığı varsayımıyla başlıyorum. İnsanlar farklı yollardan gelerek aynı noktada buluşsalar da, herkesin bu konuda fikir birliği içinde olduğunu sanıyorum. Bu görüşü savunmayacağım. İnsanlar çok farklı ve eksantrik görüşlere sahip olabilirler ve, belki de, bu görüşlerin bazılarına göre aklıktan ölmenin kendi başına kötü bir yanı olmayabilir. Bu görüşleri çürütmek çok zor, hatta imkânsız olduğu için, işi uzatmamak için yalnızca kabul gören varsayımı ele alacağım. Bu varsayıma katılmayanlar gerisini okumasınlar. (Singer, 2006: 396)

Yani Singer, ileri sürdüğü varsayımın kabul ya da reddedilebileceğini kabul eder. Ve ‘ancak kabul ediyorsanız okumaya devam edin’ der. İkinci varsayımıyla devam eder: “Eğer, aynı derecede ahlaki önem taşıyan başka bir şeyden fedakârlık yapmamız gerekmeden, kötü bir şeyin olmasını önlemek elimizden geliyorsa, o şeyi önlemek ahlaki yükümlülüğümüzdür.” (Singer, 2006: 396). Kantçı gelenekten gelen Onora O’Neill (2006: 400) de sorumluluklarımıza işaret etmek üzere bir varsayımla başlar kuramsal inşaya ve inşayı nasıl temellendireceğini şöyle ifade eder: “İnsanların haklı gösterilmeyecek nedenlerle öldürülmeme hakları olduğu varsayımından, açlık nedeniyle oluşan ölümleri önlemek ve ertelemek için çaba göstermemiz gerekir savına geleceğim. Bu savın doğal sonucu, eğer hiçbir şey yapmazsak bazı ölümler için sorumlu tutulacağımız gerçektir”. Yani O’Neill’e (2006: 414) göre, “öldürmekten kaçınmak için bizlerin bireyler olarak da yükümlülüğümüz vardır”.

Görüldüğü gibi, başka insanlara karşı da sorumluluğumuz olduğu varsayımında bulunmazsak, toplumun dezavantajlı kesimlerine yönelik

politika önerilerinde bulunmak olanaklı olmaz. Gelelim benzer kuramsal temellerden farklı olası inşalar konusuna. Varsayalım ki ilahi bir emir ve/veya doğal hak olarak ‘öldürmeme’ ve ‘çalmama’ buyrukları söz konusu. Veya faydacı bir yaklaşımın ifadesi olarak iyilik ve/veya mutluluk durumunun en çoklaştırılmasını hedefliyoruz. Can’a ve mal’a saygı ve/veya en çok iyilik ve mutluluk hedeflerinden yola çıkarak şöyle devam edebiliriz: “Benim en önemli sorumluluğum kendi canımı ve malımı korumaktır, ondan sonra yakınımıdakilerin veya kaygı duyduklarımın canını ve malını. Bu ilahi/doğal bir buyruktur veya toplumun bireyleri bu yönde hareket ettiğinde iyilik/mutluluk toplamı artacaktır”.

Bu cümleyi, iyilik ve yardımdan uzak bir davranışın yüceltiği ‘Ağustosböceği ile Karınca’ hikâyesinde ifadesini bulan, sağ anlayışların adalet yaklaşımı izleyebilir. Bilindiği gibi, bu hikâyede, ağustosböceği, kış gelip de açlıktan ölmek üzere olduğunu söyleyerek karıncalardan yardım istemeye gitmiştir. Karıncalar ise muhtaç duruma düşen ağustos böceğine yardım etme sorumluluğunu reddetmiştir (bkz. Ezop, 2006: 301). Yani, yürürlükte olan anlayış, günümüzdeki yeni sağ, yeni liberal politikalarla koşutluk içindedir. Söz konusu anlayış; “Her koyun kendi bacağından asılır” anlayışıdır. Hume’un (2006, s. 309) mutlak eşitliğe karşı oluşuna benzer bir biçimde; yeni sağ düşüncenin önde gelen isimlerinden F.A. Hayek (2006: 319) de planlama karşıtı metninde, ‘daha fazla eşitlik’ prensibinin “telkin ve ilham ettiği yegâne şey, zenginlerin ellerinden ne alınabilirse onu almaktır” diye yazmıştır. Öte yandan liberal yaklaşım, gerek doğal haklar varsayımından yola çıksın, gerekse de faydacı yaklaşımdan yola çıksın, açmazlar barındırmaktadır. Zira krizlerle dolu kapitalizm, er geç insanları kitlesel halde açlığa, sefaletle sürüklemekte, ellerindekini avuçlarındakini yitirmelerine sebebiyet vermektedir. Bu ise toplumsal faydayı en çoklaştırmadığı gibi en temel hak olarak formüle edilen ‘yaşama hakkı’ ile de çelişmektedir.

Önceki bölümde, hâlihazırda, liberal kuramın bina edildiği doğal hukukçu ve faydacı yaklaşımlardan bahsedilmişti. Şimdi ise, benzer belitlerden yola çıkarak alternatif inşaların nasıl mümkün olabileceğini irdeleyelim. Varsayalım ki amaçlanan, yine can’a ve mal’a saygı ve/veya en çok iyilik ve mutluluk olsun. Bu sefer varsayımı şöyle tamamlayalım:

“Benim en önemli sorumluluğum can’a ve mal’a saygıdır. En fazla can’ın ve mal’ın korunması ilahi/doğal bir buyruktur veya toplumun bireyleri bu yönde hareket ettiğinde iyilik/mutluluk toplamı artacaktır. Ancak bu amacın gerçekleşmesi için özel mülkiyet ve hatta kendi canım bile zarar görebilir”.

Bu cümleyi bireyci liberal veya yeni sağ yaklaşımlardan ziyade nispeten toplumcu yorumların izlemesi daha olasıdır. Örneğin, 1649–1650 arasında kullanılmayan bir arazinin işgal edilerek komünist bir koloni kurulmasına önderlik eden İngiliz radikal Gerald Winstanley’in, ilk kez 1652 yılında yayımlanmış olan ‘The Law of Freedom’ eserinden alınan bir parçaya göz atalım. Winstanley, İngiliz ulusunun huzur içinde yaşamasını sağlayacak gerçek özgürlüğün nerede bulunduğu konusundaki tartışmalara dikkat çekmiş; ‘ticari serbesti’, ‘dini serbesti, ifade serbestisi’, ‘cinsel serbesti’, ‘güçlünün/büyüğün (ağabeyin) yeryüzüne sahip olma serbestisi’ üzerinden yükselen önerileri değerlendirmiş ve her biriyle ilgili problemleri sıralamıştır. Ona göre:

Bütün bunlar ve bunlar gibiler özgürlüktür; ancak bu özgürlükler köleliğe yol açar ve bir ülkede barışın egemen olmasını sağlayan gerçek temel özgürlük değildir.

*Ülkenin özgürlüğü yeryüzünden özgürce yararlanmada yatar.*

Gerçek özgürlük insanın beslenmesinde ve korunmasındadır ve bu da dünyadan yararlanarak olur. İnsanoğlu dört temel öğeden, ateş, su, toprak ve havadan oluşmaktadır ve onlar olmaksızın yaşayamaz. Bunları özgürce kullanmazsanız beden zayıf düşer, ruh köleleşir ve sonunda bedenden ayrılır.

Süleyman, insanoğlunun bütün çabasının yeryüzünden özgürce yararlanmak ve meyvelerini toplamak olduğunu söyler. (Winstanley, 2006: 305)

Düşüncelerini, böylelikle dini öğelere dayandıran Winstanley (2006: 306), daha sonra, ‘baskıcı toprak ağalarının, açgözlü zenginlerin ve vergi toplayıcılarının’, insanları, nasıl da gerçek özgürlük olan dünyanın nimetlerinden yararlanma özgürlüğünden mahrum ettiklerine dikkat

çekmiştir. Winstanley, ‘açgözlülük, gurur, ikiyüzlülük, kıskançlık, üzüntü, korku, umutsuzluk ve delilik’ gibi beyindeki içsel kölelik olarak adlandırdığı durumların tamamının, insanın insanı köleleştirmesi (dışsal kölelik) durumundan kaynaklandığını söylemiştir. Şöyle devam etmiştir Winstanley:

Yoldaki eşkıyanın gücü yettiği için dürüst insanın elinden cüzdanını alması gibi, dünyayı zor kullanarak ele geçiren toprak ağalarının köleliğinden ve soyluların baskısından kurtarılmış toplum gerçek toplumdur.

Dünya nimetleri insanlar tarafından ne satılmalı ne de satın alınmalıdır; çünkü bu, fatihlerin kurduğu kölelik düzenidir. (...)

Durum böyle olduğunda bile herkes çalışacaktır; çünkü dünyada ekinler ekilecek, hasatlar biçilecektir; herkesin katkısıyla hasatlar depolara taşınacaktır. (Winstanley, 2006: 306)

Her ne kadar düşüncelerini tarihsel maddeci bir duruş üstüne bina etmişse de Karl Marx'ın da vardığı sonuçlar benzerdir. Ona göre, komünist toplumdaki adalet, iktisadi ilişkilerin dönüşümüne bağlı olarak, ‘herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinmesine göre’ olacaktır (Marx, 2006: 309-311). Marx’a göre komünist toplumdaki insanlar, kendi işini ortak üretim araçlarıyla görerek emek güçlerini bilinçli olarak kullanan özgür insanlardır ve bu toplumdaki toplam ürün de toplumsal üründür. Marx’a göre emekçiler arasında ürünlerin dağılımı, üretici güçlerin gelişme düzeyine bağlıdır (bkz. Marx, 1993a: 94). Bununla birlikte, en azından başlangıçta, tüketim açısından temel belirleyici emek-zamandır. Marx sigorta fonundan ise şöyle bahsetmektedir:

Bu, aynı zamanda, artı değerin, artı-ürünün ve dolayısıyla, artı-emeğin, kapitalist üretim tarzının ortadan kalkmasından sonra bile, birikim ve dolayısıyla yeniden-üretim sürecinin genişlemesi için hizmet eden kısmının dışında, varlığını sürdüren biricik kısımdır. Kuşkusuz bu, doğrudan üreticiler tarafından düzenli olarak tüketilen kısmın, kendi asgari düzeyiyle sınırlı kalmamasını öngörür. Yaşlılık nedeniyle artık çalışamayan ya da bundan böyle



üretim katılamayacak olanlar için sağlanan artı-emek dışında, çalışmayanları desteklemek için herhangi bir emek mevcut olmayacaktır. (Marx, 1997: 743)

Marx'ın bu sözleri, yaşlılık gibi fiziksel nedenlerden dolayı çalışamayacak durumda olanlar dışında tüm insanların çalıştığı, bununla birlikte bu mazeretleri dolayısıyla çalışamayanların da geçimini sağlayacak bir artı-ürünün saklandığı bir topluma işaret etmektedir. Yukarıdaki alıntılardan anlaşılan, Marx'a göre insanların, ancak komünist bir toplumda özgür ve adaletli yaşabileceğidir. Öte yandan, bu hedefe ulaşmanın ardındaki temel belirleyici, bireylerin, özgürlük ve adalet ülküleri doğrultusunda harekete geçme yönündeki iradelerinden ziyade üretim ilişkilerinin geldiği düzey itibarıyla işçi sınıfının tarihsel bir zorunluluk çerçevesinde görevini yerine getirmesi olarak görülmektedir. Hakikaten de Marx ve Engels metinlerinde, kapitalizmin alternatifi komünizm, tarihsel olarak kaçınılmaz bir zorunluluk olarak kodlanmaktadır. Marx ve Engels metinlerinde üretici güçlerin gelişme düzeyi ile bunların kapitalist mülkiyet biçimi arasındaki çelişki pek çok kez komünizme götüren temel etken olarak ele alınır. Örneğin Marx, *Kapital*'deki kapitalist birikimin tarihsel eğilimi adlı ünlü pasajında, kapitalist rejimin uluslararasılaşması ve tekelleşmesi sonucunda olacakları şöyle sıralar:

(...) sefalet, baskı, kölelik, soysuzlaşma, sömürü de alabildiğine artar; ama gene bununla birlikte, sayıları sürekli artan, kapitalist üretim sürecinin kendi mekanizması ile eğitilen, birleştirilen ve örgütlenen işçi sınıfının başkaldırmaları da genişler, yaygınlaşır. Sermaye tekeli, kendisiyle birlikte ve kendi egemenliği altında fıskırıp boy atan üretim tarzının ayak bağı olur. Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması en sonunda, bunların kapitalist kabuklarıyla bağdaşamadıkları bir noktaya ulaşır. Böylece kabuk parçalanır. Kapitalist özel mülkiyetin çanı çalmıştır. Mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilirler. (Marx, 1993a: 782)

Bu pasaja göre kapitalist üretim süreci, doğası gereği, yani zorunlu olarak işçi sınıfını mücadeleye iter ki bu mücadele sonucunda da

kaçınılmaz olarak üretim araçlarının özel mülkiyeti ortadan kalkar. Üretici güçler ile kapitalist mülkiyet arasında uzlaşmaz bir karşıtlık gören Engels’e göre de bu karşıtlığın izdüşümü, sınıfların uzlaşmaz karşıtlığıdır. Yani proletarya ve burjuvazinin karşıtlığı olarak ortaya çıkar. Değişimin genelleşmesi, toplumsal üretimde anarşiye yol açarken, fabrika içinde üretimin örgütlenmesi, tüm toplum içinde bir üretim anarşisi yaratmaktadır. Bunun sonucunda ise bir yandan yığınlar proleterleşirken ve işsizlik, yoksulluk artarken, bir yandan da aşırı-üretim sonucunda ardı sıra bunalımlar patlak vermekte, sermaye yoğunlaşması yaşanmaktadır. Engels, tüm bu uzlaşmaz olarak adlandırdığı karşıtlıkların çözümünün, üretici güçlerin toplum tarafından mülk edinilmesinde yattığını ileri sürer. Yani üretim araçlarının ve değişimin toplumsallaşmasında, ki bu da ona göre tarihsel bir zorunluluktur (Engels, 1998: 65-81).

Engels’e (1977: 447) göre, “(ü)retim araçlarına toplum tarafından el konması ile, meta üretimi, ve bunun sonucu, ürünün üretici üzerindeki egemenliği ortadan kalkar. Toplumsal üretim içindeki anarşi yerine bilinçli planlı örgüt geçer”. Üretim araçlarının mülkiyetinin toplumsallaşması, sınıfsız topluma doğru atılması gereken en önemli adımdır ki ardından da devlet söner (Engels, 1998: 81, 82). Bu durumda sınıfsız toplum, üretim araçlarının mülkiyetinin devletleştirilmesiyle başlayan bir sürecin *zorunlu* sonucu olarak görülmektedir ki bu süreçteki iktidar, ‘proletaryanın devrimci diktatörlüğü’ (Marx ve Engels, 1989: 41) veya ‘proletaryanın sınıf diktatörlüğü’ (Marx, 1988: 148) olarak adlandırılmaktadır. Sınıfsız topluma geçişin zorunlu bir aşaması olarak görülen proletarya diktatörlüğü altında uygulanması gereken politikalar ise Komünist Parti Manifestosu adlı metinde, üretim araçlarının mülkiyetinin kaldırılmasından (ki bu despotik müdahaleleri gerektirir) emek kullanımıyla ilgili konulara kadar uzanan bir dizi madde halinde sıralanmıştır (bkz. Marx ve Engels, 1997: 37, 38).

Marx ve Engels’in neredeyse bütün metinlerinde komünizmin, tarihin zorunlu ve son aşaması olduğu ileri sürülür. Marx (1993b: 134), “Komünizm yakın geleceğin zorunlu biçimi ve ereksel ilkesidir” diye yazmaktadır ‘1844 Elyazmaları’nda. Benzer bir biçimde Marx ve Engels (1992: 53), ‘Alman İdeolojisi’nde, işbölümünün maddi ve zihinsel bir işbölümü olarak gelişmesine paralel olarak gelişen üretici güçlerin

toplumsal ilişkilerle çelişir hale gelmesini bir zorunluluk olarak görür ve bu çelişkinin ortadan kaldırılmasının önkoşulunun işbölümünün ortadan kaldırılması olduğunu ileri sürer. Marx ve Engels’in, komünizmi, kaçınılmazlık olarak ele aldıklarının bir diğer göstergesi, yine ‘Alman İdeolojisi’nde yer alan ‘Materyalist Tarih Anlayışının Sonuçları: Tarihsel Sürecin Sürekliliği, Tarihin Dünya Tarihine Dönüşmesi, Bir Komünist Devrim Zorunluluğu’ adlı bölümde mevcuttur. Bölümün ismi bile komünizmin bir tarihsel zorunluluk çerçevesine yerleştirildiğini ima etmektedir. Bu bölümde Marx ve Engels şöyle yazmaktadır:

Yığın içindeki bu komünist bilincin yaratılması için ve gene bu işin kendisinin de iyi bir sonuca götürülebilmesi için insanların yığınsal bir değişikliğe uğraması zorunlu olarak kendini ortaya koyar; böyle bir değişiklik ise ancak pratikteki bir hareketle, bir *devrimle* yapılabilir; bu devrim, demek ki yalnızca *egemen* sınıfı devirmenin tek yolu olduğu için zorunlu kılınmamıştır, *ötekini deviren* sınıfa, eski sistemin kendisine bulaştırdığı pislikleri süpürmek ve toplumu yeni temeller üzerine kurmaya elverişli bir hale gelmek olanağını ancak bir devrim vereceği için de zorunlu olmuştur. (Marx ve Engels, 1992: 62)

Marx ve Engels, devrimin kaçınılmaz olduğunu ve devrimin, proletaryanın görevi olduğunu yazarken işçi sınıfına tarihsel bir misyon yüklemektedir. Bu, aynı zamanda, politik pratiğin tam da içinde yer alan Marx ve Engels’in işçilere yaptığı bir çağrı olarak değerlendirilebilir. Öte yandan bir çağrı olarak değil de bir zorunluluk çerçevesi içinde anlaşıldığında bu ifadeler şöyle bir sorun oluşturmaktadır: “Madem tarihsel bir zorunluluk vardır ortada, o halde komünist toplum doğrultusunda eylemek yönünde bir sorumluluğum yoktur. Zaten olacak olan kaçınılmazdır ve yapıp ettiklerim zorunlulukların sonucudur, eylemlerimden sorumlu değilim”. Ayrıca “Komünizmi zorunlu kılan kimdir/nedir?” sorusunun yanıtı da doyurucu görünmemektedir; zira Marx ve Enlges’in bu soruya vereceği yanıt; “üretim ilişkilerinin geldiği nokta itibariyle tarih” olacaktır. Proletaryaya tarihsel bir misyon yükleme

yukarıdaki alıntı ile sınırlı değildir. Birçok yerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin Engels *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'de şöyle yazmaktadır:

Bu dünyayı kurtarma işinin üstesinden gelmek: İşte modern proletaryanın tarihsel görevi. Bu işin tarihsel koşullarını ve bu yoldan niteliğini derinliğine irdelemek ve böylece bugün ezilen ve bu işi görmekle görevli sınıfa, kendi öz işinin koşulları ve niteliği üzerine bilinç vermek: İşte proleter hareketin teorik dışavurumu olan bilimsel sosyalizmin görevi. (Engels, 1998: 87, 88)

Görüldüğü gibi, bu pasajda da benzer bir sorun vardır. Zira “bilimsel sosyalizme bu görevi veren kimdir, nedir; bilimsel sosyalizmin neden böyle bir görevi olsun?” gibi soruların yanıtı, Marx ve Engels metinlerinde, doyurucu olmaktan uzaktır. Öte yandan “insanların sefalet, savaş ve acı içinde yaşamasına yüreğim dayanmıyor, bunlara son vermenin yollarını arıyorum, bunun için araştırıyorum, yazıyorum” cümlesi, bir toplumcu aydının durumunu daha isabetli yansıtabilir. Marx ve Engels ise, tam tersine, komünizm “ne yaratılması gereken bir *durum*, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir *ülküdür*” diye yazmış ve şöyle devam etmiştir: “Biz, bugünkü duruma son verecek *gerçek* harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şu anda var olan öncüllerden doğarlar” (Marx ve Engels, 1992: 58). Bununla birlikte komünistler, “kendilerinden önceki üretim ve karşılıklı ilişki tarafından yaratılan koşulları, pratikte, inorganik etkenler olarak ele alırlar, ama önceki kuşakların planının ya da bu kuşakların varoluş nedeninin kendilerine malzeme sağlamak olduğunu düşünmezler ve bu koşulların, o koşulları yaratanların gözünde de inorganik olduğuna inanmazlar” (Marx ve Engels, 1992: 96). Komünizmin, kendinden önceki bütün üretim ilişkilerini ve karşılıklı ilişkileri temelinden altüst etmesi bağlamında yer alan bu alıntıda dikkati çeken nokta şudur: Marx ve Engels, komünistlerin ne yapıp ne yapmadıklarını yazarken, ne yapıp ne yapmamaları gerektiğini öğütleyen bir tutum içerisine girmişlerdir. Tıpkı komünizmin kaçınılmaz olduğunu ileri sürerken, adeta işçileri komünist mücadeleye itme yönünde hareket eden bir tutum içerisine

girmiş oldukları gibi. Proletaryaya tarihsel bir görev yükleyen Marx ve Engels, bunun nedenini şöyle ortaya koymuştur: “proletarya, kendisi de büyük sanayiden doğmuş bir sınıf olarak, üretimi, burjuvazinin sürdürmeye uğraştığı kapitalist nitelikten arındırma eğilimi gösterdiği için devrimci bir sınıftır” (Marx ve Engels, 1989: 33). Marx ve Engels’e göre sınıflara bölünmenin temelinde üretimin yetersizliği ve işbölümü yasası yatmaktadır:

Sınıflar biçiminde bölünme, üretimin yetersizliğine dayanıyordu; modern üretici güçlerin tam bir gelişmesi ile silinip süpürülecektir. Ve gerçekten toplumsal sınıfların ortadan kaldırılması, yalnızca şu ya da bu egemen sınıfın değil ama genel olarak bir sınıfın varlığının, öyleyse sınıflar arasındaki ayrılığının ta kendisinin bir *anachranisme*, bir çağdışılık durumuna geldiği bir tarihsel gelişme derecesini öngerektirir. Yani üretimin gelişmesinde, üretim araçları ve ürünlerin ve bunun sonucu siyasal egemenlik, kültür tekeli ve entelektüel yönetimin özel bir toplumsal sınıf tarafından sahiplenilmesinin yalnızca bir gereksizlik durumuna geldiği bir yükseklik derecesini öngerektirir. (Engels, 1998: 83)

Marx ve Engels metinlerinden anlaşılan odur ki, üretim araçlarının özel mülkiyetinin üretici güçlerin gelişimine engel teşkil etmeye başlamasıyla birlikte proletaryanın siyasi iktidarı ele geçirmesi bir zorunluluk haline gelir. Marx (1992: 158), proletaryanın iktidarı ele geçirmesi ile uzlaşmaz karşıtlıkların ortadan kalkacağını şöyle ifade eder: “İşçi sınıfı, kendi gelişim hareketi içinde, eski uygar toplumun yerine sınıfları ve onların uzlaşmaz karşıtlıklarını dışta bırakacak bir birlik koyacaktır ve bu anlamıyla, politik iktidar diye birşey artık kalmayacaktır, çünkü politik iktidar, uygar toplumdaki uzlaşmaz karşıtlığın resmi ifadesinden başka birşey değildir”. Marx (1997: 720), ‘kendi başına bir amaç olarak insan enerjisinin gelişmesi’ olarak addettiği gerçek özgürlüğün ise ancak insanın günlük kaygılardan uzaklaştığı insanın doğasına en uygun koşulları sunan komünizm sayesinde mümkün olduğunu ileri sürer. Daha önce de vurgulandığı gibi komünizmin gelişini de kaçınılmaz olarak görür.

Öte yandan, insan eylemi, tarihsel bir zorunluluk üzerinden kurgulandığı müddetçe bireylere sorumluluk yüklemek ve bireylerin iradeyle farklı seçimler yapabileceğini iddia etmek kuramsal açıdan hayli zordur. Bu durumda, kuramsal tutarlılık içinde belli değerler doğrultusunda ve bu değerler adına bireyleri harekete geçmeye çağırmak da kolay değildir. Bununla birlikte, bilindiği gibi toplumcu düşünce, Marxizmin tekelinde değildir. Liberalizme alternatif duruş noktaları ütöpik romancılar tarafından da dillendirilmiştir. Örneğin Amerikalı ütöpik romancı Edward Bellamy ilk kez 1882 yılında yayımlanmış olan ‘Looking Backward’ isimli eserindeki diyalogunda adalet anlayışını özetleyen şu cümleye yer vermektedir: “Siz güçlünün zayıf için savaşma görevi olduğunu kabul etmektesiniz, biz ise, artık savaşlar ortadan kalktığı için, güçlünün görevinin zayıf için çalışmak olduğunu kabul ediyoruz” (Bellamy, 2006, s. 317). Doğa yasasını ilahi bir güce dayandırmasa da doğadaki eğilimlere göndermede bulunarak bir anlamda can’a saygıyı ve yardımlaşmayı öğütleyenler de vardır. Örneğin toplumcu bir anarşist olarak nitelenebilecek Peter Kropotkin, doğadaki eğilimlerden yola çıkarak konuyu insanlara bağlamıştır. Ona göre, insan türünün devamı ve ilerlemesi için rekabetin değil, yardımlaşmanın hâkim olması gerekmektedir. Öte yandan, doğal eğilimlerden de yola çıksa, Kropotkin’in yaklaşımının bir anlamda faydacılık barındırdığı söylenebilir. Ama liberal olmayan bir faydacılık; zira Kropotkin’e göre, insan türünün devamı ve ilerlemesi için (faydanın en çoklaştığı bir durum ima edilmektedir burada); yani insanlığın faydası için, insanların rekabetten kaçınması ve birbiriyle yardımlaşması lazımdır (bkz Kropotkin, 2006: 53).

Açık ki ister bazı hakları doğal hak veya ilahi buyruk olarak görelim, istersek de toplumdaki faydayı en çoklaştırmak yönünde hareket edelim, bireyci sonuçlardan ziyade toplumcu sonuçlara varmak mümkündür. Gerek can’a ve mal’a saygı üzerinden, gerekse de toplumsal faydayı en çoklaştırma üzerinden gruplar arası adaleti iyileştirici yönde politikalar üretmek mümkündür. Nispeten yoksulun ve muhtacın acısının giderilmesi yönünde atılacak adımlar er geç liberallerin politikalarıyla çelişecektir. Esas olarak yapılması gereken, liberallerin, varsayımları ve ulaştıkları sonuçlar arasındaki açığı sergilemektir. Toplumu ‘insan nüfusu’; uzun dönem çıkarı

ise ‘insanlığın geleceği’ olarak ele aldığımızda varacağımız sonuçlar, eninde sonunda liberal politika önerileriyle ters düşer. Dolayısıyla faydacı temeller üzerinden de toplumcu politika önerilerinde bulunmak olanaklıdır. Kaldı ki, can’a saygı da bunu gerektirmektedir, zira serbest piyasacı politikalar nedeniyle aklıktan ölen, sağlık hizmetlerinden yeterince yararlanamayan, işsiz, yoksul düşen milyarlarca insan vardır.

## 5. Sonuçlar

Kâğıt üstündeki özgürlüklerden yararlanmak, ancak sahip olunan olanaklarla mümkündür. Cohen (2006: 300) günümüzde, parasız özgürlük olmayacağını belirterek kâğıt üstünde kalan özgürlüklerin eleştirisini yapmıştır. Açık olan, yasal ve fiili haklar arasında bir ayrım yapmak gerektiğidir. Haklar, ister doğal haklar olarak görülsün, ister toplumsal faydayı artırmak üzere formüle edilsin, tahripkâr liberal politikalar yerine sağlam temeller üzerinden yükselen toplumcu politikalar önermek lazımdır. Bu düzenlemelerle çeşitli olanaklardan yararlanabilmenin (örneğin yaşama, sağlık, eğitim, dolaşım vb özgürlüklerinin) önü açılacaktır. Daha ve daha çok adaletli olmak yönünde atılan adımlar, kimi bireysel özgürlüklerle çelişse de, diğerlerinin önünü açacak ve kurumsallaştıkça Durkheim’in ‘ortak ahlak’, Ogburn ve Nimkoff’un ‘gelenek’ ve Le Senne’in ‘üst kendiliğindenlik’ olarak adlandırdıklarının içine sirayet edecektir. Günümüzde ise liberal politikaların yol açtığı sonuçlara bakıldığında, fiili adalet(sizliğin), ‘adil olanın güçlü olanın avantajına olduğu’ doğrultuda şekillendiği görülmektedir.

Gerek antik Yunan’ın mutlulukçu ahlakı, gerekse de Tek Tanrılı dinlerde de ifadesini bulan doğal haklar veya evrensel buyruklara bağlı olarak insanlığın selameti arzulansın, bu yönde atılacak adımların, tahripkâr liberal politikalarla bağdaşmayacağı açıktır. Zira bu politikalar, savaşımlara, açlığa, sefaletle yol açmakta; can’a ve mal’a zarar vererek hem toplam faydayı azaltmakta, hem de kitlelerin yaşama ve dünya malından yararlanma hakkını gasp etmektedir. Dolayısıyla ‘insanlık yararı’ veya ‘insanlığa saygı’ adına hedeflenmesi gereken, insanlığın barış, uyum, huzur içinde yaşamasına yol açacak politikaların dünya düzeyinde

kurumsallaşması, yerleşmesidir. Dağıtımcı adalet ölçütü, ne yetenek ne de emek olarak belirlenmelidir. Belki de ‘salt insan olmak’, engelli de olsa, ağustosböceği de olsa yaşamak/yaşatılmak için yeterli ölçüt sayılmalıdır. Bir hedef olarak ‘(iyi) insan gibi insan olmak’ durumunun altı ise kuramsal olarak mümkün merteye sağlam örülmelidir. Kaynakların, toplumsal iyilik durumunu artıracak yönde sarf edilmesini sağlamak gerekmektedir.

Arka plandaki varsayım her ne olursa olsun, insanın irade sahibi olduğu kabul ediliyorsa, insana, sorumluluk da yükleniyor demektir. Kuramsal insanın, mümkün merteye tutarlılık içinde yürümesi ise kuramın bina edildiği temellerin açıkça tanımlanması ve sadeleştirilmesi ile mümkündür. Toplumcu politikaları savunanların, önerdikleri adımları, ‘tarihsel bir zorunluluk’ çerçevesine yerleştirmekten ziyade iradiliğin vurgulandığı bir ‘sorumluluk’ bağlamında ikna edici bir ‘iyilik’ ve ‘adalet’ çerçevesine yerleştirmeleri, liberal politikalara karşı daha güçlü mücadele etmeyi sağlayacaktır. Bu ise, Marxizmin tarihsel zorunluluk vurgusundan uzak durmayı gerektirmektedir. Sağlam kuramsal temeller atmak için araştırılması gereken bir diğer konu ise insan doğasıdır. Zira olumlu yönde alınan kurumsal önlemler, bireylerin tahribatı sonucunda sekteye uğrayabilmekte, işlemez hale gelebilmektedir. Bu noktada, belki de Sokrates’den günümüz psikologlarına kadar sorgulanan bir dizi konuyu masaya yatırmalı, toplumun dezavantajlı kesimlerinin lehine atılacak adımların ne olması gerektiğini ve nasıl nispeten kalıcı hale getirilebileceğini keşif yolunda farklı bilgi dallarının üretiminden faydalanmalıyız. Nispeten dezavantajlı kesimlerin daha yaşanabilir bir dünyalarının olmasının önünün açılması, başta can’a saygı ve can’ın faydası olmak üzere belli başlı kabullerin mantıksal uzantılarının insan toplumunun iyiliği hedefiyle sağlam biçimde örülmesi ile mümkündür.

## **Kaynakça**

- Altan**, Ömer Zühtü (2006). **Sosyal Politika Dersleri**. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Aristoteles** (2006), “Eşitlik ve Eşitsizlik”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 303-305.



- Bellamy, E.** (2006), “Geçmişe Bakış”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 312-317.
- Bentham, J.** (2006), “Saçmalığın Dik Âlâsı”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 236-238.
- Blondel, M.** (2007), “Gelenekler ve Bilinç”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 589-590.
- Bossuet** (2007), “Hristiyanlıkta İyilikseverlik”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 671.
- Bourdaluou** (2007), “Titiz Bir Ödev Olarak İyilikseverlik”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 672-673.
- Boutroux, E.** (2007), “Yunan Ahlakı ve Hristiyan Ahlakı”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 627-629.
- Brochard, V.** (2007), “Mutlulukçu Ahlaklar”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 626-627.
- Cohen, G.A.** (2006), “Paranın Olmadığı Yerde Özgürlük Yoktur”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 298-300.
- Cousin, V.** (2007), “Katı Ödevler ve İhtiyari Ödevler”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 674-675.
- Durkheim, E.** (2007), “Ahlakın İki Yönü”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 590-591.
- Dworkin, R.** (2006), “Hakları Ciddiye Almak”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 244-245.
- Engels, Friedrich** (1977). **Anti-Dühring**. Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, Friedrich** (1998). **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm**. Ankara: Sol Yayınları.
- Ezop** (2006), “Ağustosböceği ile Karınca”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 301.
- Hayek, F.A.** (2006), “Planlamanın Olanaksızlığı”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 317-322.
- Hume, D.** (2006), “Eşitliğin Olanaksızlığı”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 307-309.
- Jones, W.T.** (2006). **Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt**. İstanbul: Paradigma.

- Kant, I.** (2006), “Varsayımsal Sözleşme”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 96-97.
- Kant, I.** (2007a), “‘A Priori’ Ahlak ve Geleneklerin Metafizigi”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 602-603.
- Kant, I.** (2007b), “Ödev ve Ahlak Yasasına Saygı”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 618-621.
- Koray M. ve A. Topçuoğlu** (1987). **Sosyal Politika**. İzmir: Karınca Matbaacılık.
- Kropotkin, P.** (2006), “Karşılıklı Yardımlaşma”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 52-55.
- Le Senne, R.** (2007), “Ahlaksal Bilinç Nedir”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 593-595.
- Locke, J.** (2006), “Doğal Durum, Savaş Durumu”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 34-39.
- Marcel, G.** (2007), “Seçimin Dayanaksızlığına Karşı”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 616-618.
- Marx, K.** (2006), “Herkesten Yeteneğine Göre, Herkese Gereksinimine Göre”, [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 309-312.
- Marx, K. ve F. Engels** (1989). **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve F. Engels** (1992). **Alman İdeolojisi**. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve F. Engels** (1997). **Komünist Parti Manifestosu**. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl** (1988). **Fransa’da Sınıf Savaşları**. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl** (1992). **Felsefenin Sefaleti**. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl** (1993a). **Kapital I**. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl** (1993b). **1844 Elyazmaları**. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl** (1997). **Kapital III**. Ankara: Sol Yayınları.
- Mill, J.S.** (2006), “Basit Bir İlke”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 186-188.
- Mill, J.S.** (2007), “Empirik Ahlak”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 604-605.
- Nozick, R.** (2006), “Yan Sınırlamalar Olarak Haklar”, [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 240-244.
- O’Neill, O.** (2006), “Cankurtaran Sandalı Dünya”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 400-418.

- Ogburn** W.F. ve **M. F. Nimkoff** (2007), “Gelenekler ve Alışkanlıklar”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 591-593.
- Sekine**, Seizo (2005). **A Comparative Study of the Origins of Ethical Thought: Hellenism and Hebraism**. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Singer**, P. (2006), “Kıtlık, Bolluk ve Ahlak”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 394-400.
- Skirbekk** G. ve **N. Gilje** (2006). **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Talas**, Cahit (1981). **Toplumsal Politikaya Giriş**. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Talas**, Cahit (1992). **Türkiye’nin Açıklamalı Sosyal Politika Tarihi**. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Thomas**, I. (2007), “Doğal Ahlak”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 682-683.
- Winstanley**, G. (2006), “Ortak Sermaye”. [(eds.) M. Rosen ve J. Wolff. (2006). **Siyasal Düşünce**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları] içinde: 305-307.
- Wolff**, Jonathan (2006). **An Introduction to Political Philosophy**. New York: Oxford University Press.
- Wundt**, W. (2007), “Ahlak, ‘Kuralcı Bilim’”. [(ed.) A. Cuvillier (2007). **Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler**. İstanbul: Doruk] içinde: 600-602.